

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)  
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

CETICISMO ACADÊMICO NAS  
*RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT*  
(I, II, III, VIII E XII), DE DESCARTES

Marcelo Fonseca de Oliveira  
Doutorando, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil  
marcelofonsecardeoliveira@gmail.com

RESUMO: o ceticismo acadêmico se encontra utilizado na formulação dos preceitos epistêmicos para a reformulação da ciência, nas *Règles Pour La Direction De L'Esprit* (1701, Amsterdam, texto póstumo e inacabado). O probabilismo de Carnéades, compreendido como o principal vetor do ceticismo acadêmico na modernidade, fundamenta a certeza. Outras teses para a correção epistêmica do espírito parecem advir da tradição acadêmica, como a definição de *science* como *sagesse*, por exemplo (*Règle I*). Desse modo, a busca da verdade (coordenada principal das *Règles*, como nos evidencia a *Règle IV*) não abdica do ceticismo. Tratar-se-á, neste artigo, de compreender que o probabilismo acadêmico aparece no projeto de busca da verdade das *Règles* de modo negativo, pois Descartes ataca a modalidade do provável. Outros tópicos acadêmicos aparecem em questão, como a busca de sabedoria, a mitigação da dúvida, a disciplina do assentimento pela recusa do provável e a verdade do fideísmo. Estes tópicos se resumem ao método acadêmico, definido pela recursividade epistêmica.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; Sabedoria; Assentimento; Verossímil; Dúvida.

A escrita das *Règles Pour La Direction De L'Esprit* parece datar, aproximadamente, de 1628.<sup>1</sup> Descartes mesmo indica que começou a escrever este tratado após se desligar (*délié*) da universidade.<sup>2</sup> Neste tratado encontram-se os dois critérios para o conhecimento da verdade, a saber, a certeza e a distinção do juízo. Trata-se, portanto, de um primeiro rascunho para o alcance da verdade, através da ordenação metodológica e que envolve a matemática como ferramenta.<sup>3</sup>

A conjectura deste artigo mitiga a interpretação de Popkin (2003, p. 149) de que as *Règles* são o resultado da primeira fase intelectual de Descartes, quando este se dedicava às matemáticas. Mitigando parte das interpretações que compreendem que este tratado é uma resposta aos desafios céticos que cir-

1 Segundo POPKIN (2003, p. 145), a filosofia cartesiana se desenvolve, a partir de 1628, em função da *crise pyrrhionienne*: “that around 1628-29 he was struck by the full force of the sceptical onslaught and the need for a new and stronger answer to it”. Desde já, discorda-se de Popkin a respeito da preponderância do pirronismo no ceticismo de Descartes. Há indícios de que o ceticismo acadêmico, de Cícero e de S. Agostinho, tenha influenciado igualmente, ou mais, o ceticismo de Descartes (ver, por exemplo, a resposta a Mersenne, na *Resposta às Segundas Objeções*). Ainda há a via que liga o ceticismo acadêmico, tal qual recebido nos *Ensaio*s, em especial na *Apologie de Raimond Sebond*, às obras cartesianas. Paganini (2008, nota 1, p. 271) afirma que as *Règles Pour La Direction De L'Esprit* foram redigidas em fases, ao longo dos anos 1619 e 1628: “De toute manière, il semble certain que la composition de l'ouvrage s'est étalée sur plusieurs années: elle fut commencée en 1619 et achevée très probablement en 1628”.

2 “Mais maintenant que nous voici déliés de cette obligation qui nous enchaînait aux paroles du maître, et qu'étant enfin d'un âge assez mûr nous avons soustrait notre main à la férule” (1953, Regra II, p.40).

3 O primeiro trecho, no diálogo *Academica*, em que o ceticismo acadêmico, através do elogio de Cícero a Luculo, afirma a busca da verdade, é o seguinte: “A minha causa agora é fácil, já que não pretendo mais do que procurar a verdade com todo o interesse e esforço” (CICERO, 2012, Acad. I, III.8, p. 99). Deste trecho, segue-se a primeira ocorrência da tese falibilista: “A obtenção do conhecimento é sempre dificultada por toda a espécie de obstáculos, uma mesma insuficiência decorre tanto da obscuridade das próprias matérias como da debilidade de nossa capacidade de julgar, pelo que não é sem razão, que os mais antigos e cultos filósofos duvidaram da possibilidade de encontrar o que procuravam”. A referência de Cícero aos ‘mais antigos’ é, provavelmente, aos pirrônicos Pirro e Timon.

culavam no contexto da segunda década do século XVII<sup>4</sup>, busco apontar que o contraceticismo acadêmico formula-se desde este texto, sem que, no entanto, duvide-se do intuicionismo matemático. Mesmo que não haja justificação metafísica do conhecimento e da razão, e que a dúvida hiperbólica não seja afirmada, ainda assim há um uso do ceticismo acadêmico, majoritariamente metodológico e que antecipa, em alguns termos, o ceticismo de 1637 e 41.<sup>5</sup>

A abordagem historiográfica na interpretação das obras cartesianas explica-se pelo próprio argumento de Descartes, o qual, mesmo em constante posicionamento contra a tradição, apresenta indícios de marcadores renascentistas e escolásticos.<sup>6</sup> No princípio da Regra III, por exemplo, há um argumento a favor do conhecimento da tradição, ou seja, da erudição<sup>7</sup>. Mesmo que o

4 Para alguns exegetas que defendem a interpretação das *Regulae* como um texto contra o ceticismo, ver: PAGANINI (2008, nota 1, p.271).

5 O livro de Paganini (2008, pp. 270-88) é uma das poucas pesquisas contemporâneas que compreende haver ceticismo no sistema cartesiano, desde as *Règles*. Paganini começa discordando da interpretação de Popkin do ceticismo cartesiano, inspirada em filósofos e teólogos de fins da primeira metade do século XVII, da não superação do ceticismo pela falsidade das idéias. No entanto, concorda com Scribano, que diz que Descartes contribuiu para a retomada e modificação do ceticismo, nos moldes, portanto, da interpretação de Popkin (a tradição cética como inimiga e aliada do ceticismo cartesiano).

6 “les machines de guerre des syllogismes probables de la scolastique” (DESCARTES, 1953, Regra II, p.40). Neste contexto, Descartes modera a validade do método escolástico. De acordo com Paganini (2008, p. 270): “En effet, il est bien connu que la seconde Règle donne une description de la difficulté de savoir qui est assez proche des formules adoptées dans la partie initiale du Discours (...) (rejet du probable, recherche de connaissances à propos desquelles ‘le doute est impossible’, dénonciation du dogmatisme et du pédantisme comme autant de faux-semblants élaborés pour éviter une franche profession d’ignorance, etc.)”. A modalização probabilista do método da disputatio, através dos silogismos, provavelmente remete à influência das obras de Cícero no período da escolástica tardia.

7 “Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce qu’il y a pour nous un immense avantage à pouvoir utiliser les travaux de tant d’hommes, aussi bien pour connaître ce qui jadis a été découvert de bon, que pour savoir aussi ce qui reste ensuite à trouver dans toutes les sciences” (DESCARTES, 1953, p. 42). A referência implícita às obras da tradição cética pressupõe o uso das ferramentas do ceticismo, buscando reformular as ciências.

bojo do argumento cartesiano nas *Règles* seja contra o conhecimento histórico<sup>8</sup>, ainda assim o próprio período das primeiras décadas do século XVII não permitia a Descartes desenvolver uma argumentação estritamente analítica, ao modo do contexto pós-kantiano.

Dito isso, o ceticismo é uma tradição formativa da filosofia moderna inicial. Alguns exegetas e hermeneutas dedicaram-se a esclarecer a presença do pirronismo ou do ceticismo acadêmico nas obras de Descartes.<sup>9</sup> A ocorrência de termos associados ao termo *scepticisme* ao longo das obras cartesianas é notável.<sup>10</sup> Parece indubitável, assim, que haja um ceticismo cartesiano nas origens da filosofia moderna, a partir de um posicionamento contra o ceticismo. A questão é a de datar o contato de Descartes com a tradição cética e definir os textos nos quais Descartes baseou-se para as formulações de um *nouveau scepticisme*.

Na carta de 1646, ao Marquês de *New Castle*, encontram-se menções dire-

8 Ver : DESCARTES, 1953, Regra II.

9 Dentre eles, os principais são: Gilson (1913), Gouhier (1962), Popkin (2003), Paganini (2008), Curley (1978), Williams (1983). Para o mapeamento do ceticismo acadêmico no século XVI, ver: Schmitt (1972). De acordo com este estudo: “The *Academica*, however, has a particular interest, for it is one of the major sources for ancient sceptical doctrine, which played a specific and, by now, well-documented role in the development of Renaissance and seventeenth-century thought” (SCHMITT, 1972, p. 2). Schmitt compreende que a superação do ceticismo acadêmico pelo cristianismo de S. Agostinho encontrou uma retomada com Descartes (*ibidem*, pp. 31-2), mesmo que o método da dúvida diferencie Descartes de Agostinho.

10 Paganini (2008, p. 231, nota 4) menciona o artigo de Meschini (2004), que levanta duas ocorrências do termo *académicien*, quatro do termo *Pyrrhonien* e cinquenta e três de *sceptique* ou *scepticisme* ao longo da obra cartesiana. Mesmo que haja somente duas ocorrências do termo ‘acadêmicos’, a presença do ceticismo de Cícero e de S. Agostinho ocorre também por tópicos e outros termos fulcrais para esta tradição cética. Junto a isso, o próprio fato de Descartes mencionar ‘pirrônicos’ e ‘acadêmicos’ menos vezes do que ‘céticos’ ou ‘ceticismo’, requer uma distinção no escopo destas referências, pois, ao se referir aos ‘céticos’, Descartes pode estar se referindo aos acadêmicos.

tas a Montaigne e a Charron no contexto de questões antropológicas<sup>11</sup> que, por sua vez, embasam querelas teológicas. Estes são os dois principais nomes da influência da tradição cética na modernidade. Já nas *Respostas às Segundas Objeções*, recolhidas pelo Pe. M. Mersenne, Descartes (1953, p. 367) afirma que, há bastante tempo, conheceu textos pirrônicos e acadêmicos. Referindo-se, aproximadamente, a um intervalo de uma década ou mais, conjectura-se o contato de Descartes com textos da tradição cética antiga e renascentista durante sua juventude e maturidade.<sup>12</sup>

Para alguns, houve uma crise cética no homem Descartes entre 1616 e 1628. Curley (1978, p. 38) conjectura, com acerto, que o contato com o ceticismo ocorrera um pouco antes da escrita das *Règles*, ou seja, aproximadamente entre 1619 e 1628. Mas afirma, erroneamente, por um lado, que o dogmatismo deste tratado buscava a superação do pirronismo, sem investigar a presença de Cícero e do ceticismo acadêmico.

Assim, o problema é definir o contato de Descartes com textos de Cícero. Mesmo havendo uma relativa preponderância do ceticismo renascentista de Montaigne e de Charron nos textos cartesianos, há muita proximidade de tópicos e de versões de argumentos com o ceticismo acadêmico. O conhecimento da tradição acadêmica, então, é muito provável, pois é Descartes mes-

11 Os tópicos sobre os quais trata esta carta são: diferenças entre os homens entre si e entre os animais, inteligência e sensibilidade dos animais.

12 “Esse debruçar sobre si mesmo não passa de uma reflexão espontânea sobre o que ele encontra nesse ‘grande livro’, o que o leva a ‘viajar’ durante toda a sua juventude. Montaigne desejava que ‘esse grande mundo [...] seja o livro de seu estudante’. Terá Descartes percorrido os *Ensaïos* no colégio ou no seio da família?” (RODIS-LEWIS, 1995, p. 34). E, de acordo com Popkin (2003, p. 144): “When and how Descartes came into contact with sceptical views is hard to tell. But he seems to have been well aware not only of the Pyrrhonian classics but also of the sceptical current of his time, and its ever-increasing danger to the cause of both science and religion”. Esta pertinente questão situa o contato com o ceticismo dos *Ensaïos* entre os anos finais em La Flèche (1614 ou 1615) até 1620 (ano em que se deslista e começa a viajar). O contato com o *De la Sagesse* (1601), de Charron, acontece por volta de 1619. Ver: RODIS-LEWIS, 1995, p.61.

mo quem afirma ter tido contato com estes textos.

A Regra IV é clara quanto à necessidade do método para o conhecimento da verdade. A questão, no entanto, parece não se simplificar, contrariamente aos princípios do próprio método cartesiano, quando se problematiza o tratado sob viés do ceticismo. Para alguns, há ceticismo nas obras cartesianas somente a partir de 1637, ou seja, ano de publicação do *Discours De La Méthode*. Ao mostrarmos que o ceticismo acadêmico, sobretudo pelo dispositivo do *vraisemblable* (verossímil, *probabilia*)<sup>13</sup>, está presente desde as *Règles*, não somente a interpretação do ceticismo de Descartes se reforça, mas o sistema cartesiano atrela-se à própria biografia intelectual de Descartes.

Como a Regra I nos indica, o método reforça o juízo em todos os conhecimentos, aí incluída a moral. Este parece o segundo patamar da presença do ceticismo acadêmico nas *Règles*, a saber, um nível moral que busca embasar a *sagesse*. Aliás, a redução das ciências à *sagesse* é declarada pelo próprio Descartes: “*Car, étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine*” (DESCARTES, 1953, Regra I, p. 37).<sup>14</sup>

13 A primeira ocorrência do probabilismo, no diálogo *Academica*, encontra-se no contexto do elogio de Cícero a Luculo: “entre mim e os que julgam saber alguma coisa a única diferença é que estes não hesitam em declarar verdadeira a tese que defendem, enquanto para mim muitas ideias são meras probabilidades, que podemos aceitar com facilidade, mas não podemos garantir serem verdade” (CICERO, 2012, Acad.I, III.8, p. 100). A distinção entre acadêmico e dogmático se instaura pela presunção de certeza, por parte do dogmático, que defende como verdade o que apenas é provável. Daí, então, a distinção entre verdade e provável. Em outro momento, lê-se: “Mas o cúmulo do absurdo é dizerdes que aceitais a verossimilhança desde que para tal não haja qualquer impedimento. (...)” (CICERO, 2012, Acad.I, XVIII.59, p. 136). Trata-se da continuação da crítica estoica à epistemologia acadêmica, através de Luculo. Esta tradução sobrepõe o original em latim (coisas verossímeis) pelo substantivo abstrato (verossimilhança), que traduz o termo *probabilia*.

14 No contexto do discurso do estoico Luculo contra os acadêmicos, lê-se: “Acima de tudo é a teoria da virtude que confirma ser possível percebermos e compreendermos muita coisa. Segundo penso, é nela apenas que consiste a sabedoria, a qual, em minha opinião, não é uma mera compreensão das coisas, mas uma compreensão que entendo ser estável e



As relações entre sabedoria (*sagesse*) e ciência (*science*) na tradição cética, apesar da separação analítica destes âmbitos, parece confluir para um tipo de teleologia na qual a epistemologia resulta na moral. Descartes busca refundamentar as ciências (e, então, o ceticismo lhe serve no ataque às ciências, na demolição dos falsos saberes, no embasamento da verdade através da recusa do provável), buscando ferramentas para a vida (responder a objeção, aos céticos, de *apraxia*). Nestes dois fronts o ceticismo apresenta-lhe dispositivos para o alcance de seus objetivos. Ora, ao reduzir as ciências à sabedoria, Descartes busca embasar a sabedoria ao modo de uma ‘ciência da vida’. O trecho acima nos fala da prioridade da vida, não em detrimento, mas através do auxílio das ciências, mesmo que estas devam ser reconstruídas. Ao priorizar a vida através do ataque às ciências, Descartes, por um lado, adere ao tópico acadêmico do *eulogon* (o razoável, de Arcesilau), empenhando ferramentas acadêmicas na tarefa. O ceticismo acadêmico, então, instrumentaliza-se no pensamento cartesiano. Quase nenhum resquício de pirronismo encontra-se nas *Règles*.<sup>15</sup> Considerando o ataque de Sexto Empírico à aritmética<sup>16</sup>, o ceticismo de Des-

imutável” (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.23, p. 113). Na inflexão entre moral e epistemologia, a virtude supõe conhecimento. O termo em latim que se refere à ‘sabedoria’ é *scientia*, que, por sua vez, corresponde ao termo grego *sofia*. Em grego, a distinção entre *sofia* e *epistème* esclarece a ambivalência do trecho acima, ambivalência que perpassa a obra cartesiana. O próprio trecho original do *Academica* é ambíguo no uso do termo, pois, em seguida, Cícero usa o termo *sapientia* (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.24, p. 113).

15 Na regra XII encontra-se o quarto tropo para a suspensão do juízo (H. P, I.14), ou seja, o conhecimento é relativo à percepção do sujeito: “(...) que celui qui est malade d’une jaunisse juge que tout est jaune, parce qu’il a les yeux colorés en jaune (...)” (DESCARTES, 1953, p.84). Sexto menciona este mesmo exemplo. Para Descartes, o conhecimento das naturezas compostas pode oscilar em relação ao sujeito cognoscente, já que o sujeito apresenta a capacidade de compor estas naturezas, ou segundo a experiência ou segundo as próprias capacidades (impulso, conjectura ou dedução). Segundo Paganini (2008, p.233), Descartes não conhecia as obras de Sexto Empírico, o que parece improvável, dado o contexto intelectual na França das primeiras décadas do século XVII.

16 Sexto ataca a possibilidade mesma da aritmética através de um ataque aos números, contra Pitágoras. Ver: SEXTUS EMPIRICUS (1949, IV.1-34). Este é o quarto livro do *Adversus Mathematicos*.

cartes é dogmático, visto que ele usa as matemáticas no embasamento metodológico.

A sabedoria é uma questão de bom senso (*bona mens*). Assim, a busca da verdade (*la connaissance solide de la vérité*) define-se pela sabedoria e este parece um signo de ceticismo. Parece haver um pano de fundo nesta busca, visto que não se abdica da sua utilidade para a teologia, ou seja, o conhecimento da verdade, que embasara as ciências, ocorre através da *lumière naturelle*<sup>17</sup> da razão. Esta capacidade epistêmica compôs um dos tópicos da querela contrar-reformista.

Desse modo, a Regra II nos oferece os dois critérios que definirão o método cartesiano: a certeza e a indubitabilidade. O segundo critério, que estabelece que toda e qualquer dúvida prejudica o conhecimento certo e evidente, pressupõe o contato com o ceticismo. Assim, Descartes menciona, indiretamente, os que estendem a dúvida ao irrazoável: “et celui qui doute de beaucoup de choses n’est pas plus savant que celui qui n’y a jamais pensé” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 39).<sup>18</sup>

17 *A lumière naturelle*, aparentemente, aproxima-se do critério calvinista da ‘luz interior’ para a iluminação e eleição dos cristãos. Esta capacidade epistêmica, oriunda de S. Agostinho, parece também advir de uma definição que encontra-se no diálogo *Academica*, quando Luculo define a razão como: “(...) quando ela é por assim dizer a luz que nos ilumina a vida (...)” (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.26, p.114). Em outros trechos, Luculo refere-se à razão de modo similar, como a ‘luz da verdade’ (Acad.I, x.31).

18 Podemos dizer que neste trecho encontra-se, em germe, a fórmula da superação da dúvida cética, tal qual anunciada por Descartes ao Pe. Bourdin em direção à certeza. Ver: Popkin (2003, p.143). A primeira ocorrência da definição negativa dos acadêmicos, como dogmáticos negativos (que negam a possibilidade do conhecimento), encontra-se no contexto do discurso de Luculo contra os acadêmicos e a favor do estoicismo. Ver: CICERO, 2012, Acad.I, VI.17, p. 108). Em outros trechos do mesmo Livro, a definição persiste (IX.28, p. 116). Ao definir o cético acadêmico, Luculo rejeita que este seja sábio, pois: “Ter dúvidas a este respeito, e nem sequer acreditar que essas dúvidas possam vir a ser removidas, é atitude o mais contrária possível à sabedoria”, (Acad.I, IX.29, p. 116). Trata-se da não aceitação de Carnéades de que haja um tipo de conhecimento a partir da conclusão de que nada pode ser conhecido. Se Carnéades não compreende que haja conhecimento

Aparentemente, este trecho não trata mais da sabedoria, mas de ciência. Paradoxalmente, Descartes recusa a dúvida hiperbólica cética, ou seja, duvidar de tudo não define melhor um homem de saber do que um ignorante que jamais pensou em assuntos científicos. Esta conclusão parcial, assim, coaduna-se à prioridade da vida, da sabedoria, e não da ciência. A estratégia desta fórmula é a de aproximar *savants* (cientistas, eruditos) ao ignorante, para anular as pretensões da ciência através da sabedoria acadêmica (ignorância).

Neste contexto, o cético desconhece mais que o homem comum, que não tem ideia alguma ou só concebe ideias falsas. Esta recusa de uma primeira versão da hiperbolização da dúvida explica-se por contextos nos quais, sendo incapaz de distinguir o verdadeiro do falso, o espírito admite certo o que é duvidoso. Este é um erro que Descartes não admite, sobretudo na configuração do conhecimento. É pela oposição a este erro que o método se embasa.

Há, portanto, uma inserção negativa do ceticismo acadêmico, desde a Regra II, que testemunha a recusa do probabilismo, em prol da certeza: “nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que *probables*, et nous décidons qu’il ne faut donner son assentiment qu’à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 39).<sup>19</sup>

A recusa do probabilismo (acadêmico) e a manutenção do assentimento<sup>20</sup>

nesta conclusão, a origem do *Cogito* parece mais próxima à posição do estoicismo.

19 A querela sobre o probabilismo foi o cerne da discussão entre Descartes e Chandoux, na ocasião do encontro ocorrido no *château* do Núncio Papal, o cardeal Bagni (POPKIN, 2003, pp.145-6). Sobre a resposta de Descartes ao probabilismo de Chandoux, afirmo que Descartes parece ter se utilizado do método do *in utramque partem disserere*, ao modo do discurso de Carnéades sobre a justiça, em Roma: “Descartes rose to show them the enormous consequences, to give them a living lesson of scepticism. If only probabilities served as the basis for views, then one would never discover the truth, because one could not distinguish truth from falsehood any longer. The criterion, the rule of truth, was gone” (POPKIN, 2003, p. 146). Ainda segundo Popkin, este encontro teria ocorrido por volta de 1628.

20 Ao apresentar o ceticismo acadêmico em resposta às objeções de Luculo, lê-se: “Segundo Carnéades há dois gêneros de representações sensoriais. (...) por um lado as

são dois signos da influência de Cícero na formação do ceticismo cartesiano.<sup>21</sup> O contexto de origem desta influência remete à querela contra os estoicos sobre a probabilidade de representações falsas participarem do conhecimento.<sup>22</sup> A dúvida se corrobora pela existência de falsas representações. Se há probabilidade de representações falsas confundirem-se com representações verdadeiras, é preciso uma técnica de análise das representações que envolva o assentimento. Já que do escopo do provável se deduz a dúvida, ou seja, o conhecimento provável não é conhecimento certo, trata-se da recusa da dúvida acadêmica.<sup>23</sup>

A questão reside no fato de que os dogmáticos (*les doctes*) não admitem que o conhecimento deles possa incorrer, apenas, em verossimilhança (*vraisemblances*), aferrando-se a falsas razões. Assim, o corolário cético da recusa do

representações verossímeis, por outro as inverossímeis. (...) Por conseguinte, no entender de Carnéades não existe nenhuma representação sensorial que possa traduzir-se em conhecimento, mas há muitas de que decorrem opiniões verossímeis. Seria, de facto, contrário à natureza que nada existisse de verossímil, pois isso redundaria na destruição da vida humana” (CICERO, 2012, Acad.I, XXI.99, p.168). Em trecho anterior, argumentando contra Luculo, a *epochè* é tratada associando-se ao assentimento que, por sua vez, resulta no problema da opinião. Carnéades concedia assentimento e, então, opinava. No entanto, sob uma perspectiva estoica e acadêmica, recusa-se assentimento ao verossímil (*probabilia*), pois nele há probabilidade de falsidade e se, portanto, o sábio não opina, o corolário é a suspensão total do juízo (Acad.I, XXI.67-68, pp.143-4).

21 O probabilismo é um tipo de ceticismo acadêmico mitigado. A primeira ocorrência sobre o probabilismo, no *Academica*, ocorre no contexto do discurso de Luculo, que recusa dialogar com os dogmáticos negativos. O probabilismo, então, é apresentado como outra versão do ceticismo acadêmico: “Ora os primeiros (...) entendem que existe a categoria do provável, que têm, por assim dizer, a aparência do verdadeiro, e pode constituir um critério não só para a vida prática, mas também para as investigações e dissertações de ordem teórica” (CICERO, 2012, Acad.I, X.32, p. 119). O problema do assentimento é tratado em seguida, ver: (Acad.I, XII.37-XIV.44, pp. 122-126). Luculo reconstrói alguns argumentos probabilistas, relativos ao assentimento em condições adversas, como a alucinação, o sonho e a embriaguez (Acad.I, XV.48-XVII.54, pp. 128-133).

22 Luculo recusa o conhecimento do falso, pela recusa do duvidoso. Ver: (CICERO, 2012, Acad.I, VIII.26, p. 115).

23 Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes afirma que o conhecimento duvidoso não constitui ciência, substituindo o provável pelo duvidoso.

ceticismo acadêmico é o de recusar falsos dogmáticos. A *diaphonia*<sup>24</sup> decorre dos falsos dogmatismos. Assim, a conclusão parcial do ajuste metodológico contra-acadêmico incorre, paradoxalmente, em um resultado acadêmico: “En vérité, si nous observons bien cette règle, il y aura fort peu de choses, dont nous pourrons entreprendre l'étude” (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 40).<sup>25</sup> Paradoxalmente, o ceticismo acadêmico permite a Descartes a formulação de um dogmatismo veraz.

A constatação de que parte do cabedal teórico resume-se à probabilidade, à verossimilhança e não à certeza e à indubitabilidade, conduz o argumento da Regra II a uma versão negativa de dogmatismo, o acadêmico. Todas ou boa parte das ciências anteriores a Descartes estão fadadas à conclusão de invalidade, pois não atendem à Regra II, formulada com dispositivos acadêmicos, a saber, de que é preciso rejeitar todo conhecimento provável, assentindo somente ao conhecimento certo e indubitável.

24 « (...) en effet, il n'y a peut-être pas une question, sur laquelle les savants n'aient été souvent en désaccord. (...) » (DESCARTES, 1953, Regra II, p. 40). A *diaphonia* apresenta um papel fulcral ao longo da primeira metade da filosofia moderna (até o século XVIII). Descartes menciona a *diaphonia* no contexto do comentário sobre o conhecimento (filosofia, teologia e ciência): “car il n'existe à peu près rien qui n'ait été dit par l'un et dont le contraire n'ait été affirmé par l'autre” (Regra III, p. 43). Descartes está sopesando o argumento de autoridade, dizendo que não há indubitabilidade nos escritos antigos.

25 No contexto do discurso de Luculo, são os estoicos que exigem que o método de distinção das representações seja empregado no conhecimento da verdade: “Entendem esses filósofos não ser necessário definir o que seja conhecimento ou percepção, ou, se quisermos uma versão literal do grego, a compreensão, para traduzir o que eles chamam de *katalepsis*. Os que pretendem persuadir os outros de que existe algo que pode ser compreendido ou apercebido não procedem cientificamente, dizem os críticos, uma vez que nada existe de mais claro que a própria clareza (...). Se estais de acordo poderei dizer perspicuidade ou evidência” (CICERO, 2012, Acad.I, VI.17, p. 108). O método cartesiano de definição do escopo da razão, então, inspira-se no *Academica*, mas parte de uma exigência estoica. Notar que a crítica de Arcesilau a Zenão é a de que o método estoico não é científico, o que corrobora a influência acadêmica no desenvolvimento posterior do sistema cartesiano. Notar ainda que os dois critérios epistêmicos, celebrados na história da filosofia moderna por Descartes, ou seja, a clareza e a evidência, são oriundos do estoicismo.

No entanto, Descartes parece vislumbrar outro nível de conhecimento, no qual as opiniões prováveis (*opinions probables*) que fundamentam parte das ciências não têm lugar. A Regra II, portanto, acorda-se com a conclusão acadêmica de que não há conhecimento certo, não há certezas válidas, que toda ciência, sob análise, torna-se uma falsa ciência. Esta constatação acadêmica, contudo, serve de instrumento ao pensamento cartesiano.

A extensão do escopo do conhecimento implica outra vertente do ceticismo. Se o argumento de autoridade não fosse sopesável, isto não implicaria que a adesão da maioria se constitua em critério. A sabedoria ensina que, em questões difíceis, a verdade é um conhecimento raro (DESCARTES, 1953, Regra III, p. 43). Esta tese revela o catolicismo velado de Descartes. O ceticismo que lhe subjaz é função da distância da verdade, do falibilismo natural e de um fideísmo subjacente, pois somente a Revelação permite o conhecimento da verdade. Assim, a constatação acadêmica, a partir da Regra II, valida o fideísmo, ou seja, a constatação de que a teologia é inescrutável, mas não de modo similar ao desconhecimento crônico das ciências (que não obedecem à Regra II), pois, depois da reconstrução delas, o conhecimento será certo.

Se há um fideísmo cartesiano nas *Règles*, este define-se, paradoxalmente, pela rejeição de toda e qualquer especulação teológica ao longo da investigação. A conjectura obscurece os juízos sobre a verdade. A certeza e a evidência prejudicam-se pelas conjecturas. Esta higiene epistêmica, que estabelece limites ao juízo, é mais um signo do ceticismo acadêmico que, no entanto, pode corroborar a separação analítica que embasa o fideísmo.

No entanto, o probabilismo parece o grande aliado da conjectura (*des conjectures probables*). Rejeitando a experiência como conhecimento válido ou como meio para o conhecimento da verdade, Descartes estabelece a intuição (*lumière de la raison*) e a dedução (*succession*) como método no conhecimento da verdade.

Não se compreende o fideísmo sem a distinção entre o que as capacidades epistêmicas podem conhecer, o falibilismo, e o reconhecimento ou admissão de uma esfera metafísica que não pode ser conhecida. Aos limites naturais do

conhecimento, a intuição e a dedução, a Revelação instaure outra instância de conhecimento: “Cela n’empêche pas cependant que pour ce qui a été révélé par Dieu, nous y croyons comme à une connaissance plus certaine encore” (DESCARTES, 1953, Regra III, p. 45).<sup>26</sup>

O que impede que a Revelação instaure-se como conhecimento certo e distinto?! Descartes separa o âmbito das ciências do fideísmo, ou seja, o escopo da Regra II não invalida o fideísmo. Mas não se trata de um fideísmo místico. A fé, por participar mais da vontade do que do entendimento, volta-se para o que é obscuro (um dos níveis dos *adèla*) sem, no entanto, afirmar conhecê-lo. Mas se a fé participa do entendimento, então a fé poderá ser conhecida ou pela intuição ou pela dedução. A questão é que, ao fim da Regra III, a fé não se reduz ao entendimento, o que probabiliza seu desconhecimento enquanto capacidade epistêmica.

Na verdade, algumas ferramentas acadêmicas, ao serem utilizadas, auxiliam na demonstração da obscuridade de teologias que empregam a luz natural. Trata-se, assim, de método inspirado, paradoxalmente, no ceticismo acadêmico, pois a simplicidade e facilidade das regras (Regra IV) é inversamente proporcional à potencial complexidade dos resultados probabilísticos que, por sua vez, baseiam-se na verossimilhança, ou seja, na aproximação. A invalidade do verossímil respalda-se por potencializar a inferência sobre o falso, supondo-o verdadeiro. Descartes insiste em contra-argumentar contra este erro, ou seja, jamais aderir a um juízo em que haja a mínima probabilidade de falsidade.

26 A certeza da Revelação é uma função do falibilismo cético e do fideísmo, pelos quais as verdades reveladas são uma dádiva da Graça. Pelas ideias inatas, a intervenção divina atua no homem e somente Deus garante a não falibilidade. Discorda-se, então, de Paganini (2008, p. 236), que diz que o ceticismo de Descartes não se coaduna ao projeto apologético católico. O ceticismo acadêmico cartesiano não foi formulado com objetivo apologético, mas o mesmo é compatível com um tipo de apologética católica. O fideísmo encontra-se em vários trechos da *Apologie de Raimond Sebond*: “Or n’y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n’est que songe et fumée. (...)” (MONTAIGNE, 2004, I.12, p. 540).

A fé não é objeto de análise das *Règles*. O falibilismo envolve mais a imaginação e mesmo os sentidos, mas não necessariamente o entendimento. Os limites na investigação correspondem ao falibilismo, fator que resulta tanto dos erros oriundos dos sentidos e da imaginação, como também do método que limita as direções do conhecimento da verdade.<sup>27</sup>

Um dos princípios da sabedoria, que se coaduna com as bases do método, é o de não insistir quando a intuição não fornece ao entendimento proposições suficientemente claras e distintas. A Regra VIII, portanto, pressupõe a adesão a um tipo de falibilismo epistêmico, o qual jamais deve ser perscrutado, sob risco de superfluidade da investigação. Este limite é signo do ceticismo acadêmico, que se associa ao bom senso como virtude epistêmica e moral (desde a crítica ao vício da curiosidade, na Regra IV).

Esta certeza conquistada pelo método, resultado da ordenação a partir da enumeração das naturezas simples<sup>28</sup>, trata-se de uma certeza cética, pois corolário do estabelecimento de fronteiras epistêmicas. A razão, desse modo, define-se pela capacidade do bom senso em reconhecer os limites da inteligência humana, embasando a certeza.

Através da análise das representações, método acadêmico de origem pirrônica (*peritrope*), mas que embasa a recursividade enquanto dispositivo metodológico da filosofia moderna, a certeza do conhecimento pode assegurar-se: “Or, il n’est rien plus utile ici que de chercher ce qu’est la connaissance humaine et jusqu’où elle s’étend” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 65).<sup>29</sup>

27 “Et quoique bien des choses souvent poussent lui être proposées, dont la recherche sera interdite par cette règle, il ne se croira pas cependant plus ignorant pour avoir clairement compris qu’elles dépassent les bornes de l’intelligence humaine; et cette certitude même, que nul ne peut rien savoir de la question cherchée, satisfera largement sa curiosité s’il est raisonnable” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 64). A certeza dos limites da razão configura uma ignorância natural que, quando conhecida, torna-se razoável.

28 Figura, extensão, movimento, largura, etc., são naturezas simples porque são indivisíveis e conhecíveis de modo claro e distinto.

29 Para a interpretação deste preceito como um antídoto contra o ceticismo que, no



Na verdade, esta é a primeira premissa das *Règles*, pois este tratado motiva-se pela triagem das capacidades epistêmicas, constatando a invalidade das ciências pelo embasamento de regras do conhecimento certo e veraz. A utilidade do método valida-se pela definição do conhecimento, que define seu escopo. O método recursivo parece inspirar-se no ceticismo acadêmico, na análise das representações.

A recursividade de alguns argumentos céticos permite ao sábio moderno o conhecimento da certeza, na busca pelo conhecimento da verdade através da formulação de critérios eficazes. O falibilismo da razão, portanto, é salutar ao fideísmo, pois reconhece a congênita ignorância da natureza humana e, por conseguinte, de toda e qualquer ciência: “Au contraire, rien ne me semble plus absurde que de discuter hardiment sur les mystères de la nature (...) comme font beaucoup de gens, et n’avoir cependant jamais cherché si la raison humaine est capable de découvrir ces choses” (DESCARTES, 1953, Regra VIII, p. 65).<sup>30</sup>

Neste trecho, o bom senso, ou moderação na investigação, corrobora o fideísmo, se compreendermos que Deus rege a natureza, o que não significa afirmar que a teologia é soberana em relação às ciências, tese da qual Descartes parece querer desvencilhar-se. Ora, se os mistérios da natureza fossem insondáveis, o próprio projeto cartesiano de reconstruir as ciências, através do método, soçobraria. Assim, Descartes parece referir-se à tese de que o conhecimen-

entanto, corrobora um tipo de ceticismo, ver: PAGANINI, 2008, pp.271-3. Este método é próximo ao estoicismo de Epiteto (ver, por exemplo, a parte IV do *Manual*, onde o uso das representações é o tópico que define o estoicismo). No contexto da resposta acadêmica às objeções de Luculo, lê-se: “A natureza não nos deu o conhecimento dos limites [do próprio conhecimento], em nenhuma matéria podemos fixar até onde é possível ir” (CICERO, 2012, Acad.I, XXIX.93, p. 162). Trata-se do ceticismo sobre a razão através do ataque à dialética, exemplificado pela *regressio ad infinitum* como resultado do argumento do *sorites*.

30 O trecho é bastante similar ao seguinte trecho do diálogo *Academica*, no qual Cícero critica os dogmáticos pela precipitação do assentimento: “não entendo porquê, mas é um facto que a maioria dos homens prefere cair no erro e defender com todas as forças a teoria por que sentiu alguma simpatia do que, sem obstinação, investigar qual a doutrina que oferece maior coerência” (2012, Acad.I, III.9, p. 101).

to da natureza leve ao conhecimento de Deus (rejeitando um tipo de panteísmo naturalista).<sup>31</sup> De todo modo, a constatação dos limites das discussões (que parecem envolver tanto os ditos sábios, teólogos, quanto cientistas) explica-se, pois se deparou com o desconhecimento (os mistérios da natureza). Esta constatação demonstra a necessidade do método, ou seja, da definição da razão em suas capacidades.

Descartes coloca-se também contra a superstição que envolve diversos pseudo-saberes. O ataque ao charlatanismo<sup>32</sup> configurava uma das pautas dos libertinos eruditos, que não poupavam filósofos, pseudocientistas (falsos médicos) e mesmo teólogos medíocres. Descartes, enquanto cientista, justifica seu método pela presença de falsos saberes, prejudiciais ao conhecimento da verdade. O posicionar-se contra o dogmatismo, ou seja, contra os que debatem, convictamente, sobre o que desconhecem, no entanto, possibilita o reforço do fideísmo. A distinção entre razão e fé, assim, é uma distinção de razão: a razão limita-se ao escopo do entendimento. A fé, mesmo que não probabilize o conhecimento de Deus, justifica-se pelos próprios termos da razão.<sup>33</sup> A aná-

31 Notar na modalização ‘discutir com veemência’, que pressupõe a *diaphonia* entre dogmáticos. Ou seja, há um limite para as discussões. Podemos até conhecer a natureza em seu funcionamento, leis causais, produtos e mesmo a história natural. No entanto, quando se depara com questões abstrusas, mesmo o *savant* deve deter-se. A questão aqui envolve não somente a crítica cristã ao vício da curiosidade, mas envolve igualmente a rejeição à *disputatio* escolástica. O dogmatismo nas discussões é signo das querelas teológicas, em contexto das guerras de religião que opuseram católicos e huguenotes.

32 Para o contato de Descartes com obras de ciência (aritmética, geometria, astronomia, física, química) e de pseudo-ciências, que lhe muniram no uso do ceticismo, ver: RODIS-LEWIS, 1995, p. 27.

33 Mesmo que o tema seja os ‘mistérios’ da natureza, em um argumento moderno inicial em que ecos do Renascimento estão presentes, parece haver uma camada teológica no argumento de Descartes. A fé parece definir-se pelo tipo de demonstração dos limites da inteligência humana, ou seja, sempre que se quiser conhecer a fé, o resultado mais útil será o da demonstração do limite da própria razão. Esta ignorância mitigada, que não é a ignorância socrática, pois a ignorância cética conhece, mas com limites; é o principal vetor do ceticismo acadêmico de Cícero.

lise da razão define o escopo do conhecimento. Sem a aplicação deste método cético, prévio a qualquer conhecimento, a razão arrisca-se a incorrer em vanidade ou erro.

Descartes emprega o probabilismo, de modo mais positivo, por assim dizer, na explicação da gênese e do conhecimento das naturezas compostas (DESCARTES, 1953, Regra XII, p. 85). O conhecimento de naturezas compostas é somente conjectural, pois oriundo de juízo provável. Este conhecimento resulta não na verdade, mas em prováveis naturezas compostas. Aderindo-se a esta observação, evita-se o engano. No entanto, ao constatar a verossimilhança das naturezas compostas, o ceticismo sobre o mundo exterior conhece um primeiro esboço.

\*\*\*

Para concluir, concorda-se com Paganini (2008, p. 233), sobre a presença do ceticismo acadêmico no ceticismo cartesiano: “en effet, Cicéron et Saint Augustin sont cités plusieurs fois dans les textes de Descartes, mais leur influence et les thèmes traités dans leurs œuvres s’étendent bien au-delà de la seule topique du doute”.

Paganini, ao dizer que Cícero e S. Agostinho são citados ‘muitas vezes’ nos textos cartesianos, não se equivoca, pois se refere aos tópicos e termos que remetem ao ceticismo acadêmico. O argumento, então, que refuta a influência cética no ceticismo de Descartes, baseado nas poucas referências aos céticos, sobretudo acadêmicos, é falho. A compreensão do ceticismo cartesiano ocorre pelo jogo de referências implícitas aos céticos antigos e modernos e na própria ambivalência em relação à validade da tradição filosófica e teológica. Esta ambivalência é natural, tratando-se das décadas de formação da filosofia moderna, na qual a necessidade de se desvencilhar dos tópicos e argumentos do Renascimento se efetiva de modo parcial, com um retorno à escolástica tardia. Sobretudo no âmbito das *Règles Pour La Direction De L’Esprit*, tratado inacabado, os trechos mesmos que indicam presença do ceticismo, pelo próprio formato do texto, exalam um teor fragmentário.

A redução da ciência à sabedoria remete ao cristianismo acadêmico de S. Agostinho que, por sua vez, origina-se, de certo modo, na querela entre estoicos e acadêmicos. De certo modo, o ceticismo influencia a redução da ciência à sabedoria, pois corrobora a constatação falibilista a qual, por sua vez, constata que não há conhecimento. O contexto do debate trata da questão do assentimento, de se o sábio pode emitir opiniões e, por conseguinte, dos tipos de *epochè*. Para os estoicos, ao opinar, o sábio submete-se ao erro. Os acadêmicos, então, aderem a certo tipo de probabilidade das opiniões, o que implica a ignorância. Esta, quando usada de modo cético, implica sabedoria (*sagesse*).

Por outro lado, o ceticismo cartesiano é ambivalente em relação a este tópico, pois busca uma sabedoria para o momento em que reformula as bases do conhecimento para, em seguida, fundamentar a ciência. Descartes não menciona a suspensão do juízo nas *Règles*. Assim, o ceticismo cartesiano, neste tratado, é um ceticismo acadêmico *ephético*, pois mitiga a dúvida, buscando um método que defina um critério de certeza às representações e ao conhecimento. É por isso que o ceticismo cartesiano não é pirrônico, pois não busca uma vida sem dogmas, mas busca reconstruir os dogmas com base em uma epistemologia da certeza que será útil à vida.

A dúvida participa na constituição da sabedoria e como propedêutica à reformulação do conhecimento. No entanto, Descartes parece recusar a dúvida dos cétricos acadêmicos, que duvidam de tudo e recusam a possibilidade do conhecimento da verdade.<sup>34</sup> Não acho que o trecho em que Descartes rejeita uma versão da dúvida hiperbólica faça referência exclusiva ao ceticismo moderno e/ou renascentista. O contraponto à rejeição é o de comparar o cético dubitativo ao ignorante, em provável alusão ao ceticismo acadêmico. O cético, que de tudo duvida, não sabe mais que um ignorante que jamais teve

34 O título da Regra II, na qual encontra-se o uso do ceticismo acadêmico, sugere um ceticismo sobre os próprios critérios do conhecimento: “É preciso se ocupar somente dos objetos sobre os quais nosso espírito parece capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável” (“Il ne faut s’occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d’acquérir une connaissance certaine et indubitable”) (DESCARTES, 1953, Règle II, p. 39).

ideia sobre a dúvida ou que possui ideias confusas sobre o conhecimento de algo. No entanto, note-se que a dúvida está em função da certeza, ou seja, Descartes usa a dúvida na busca do conhecimento, pois aquele que duvida de tudo não conhece mais (*n'est pas plus savant*) do que o estulto. Assim, não há uma recusa peremptória de toda e qualquer dúvida, mas uma moderação no uso da dúvida, o que configura um ceticismo acadêmico urbano e *ephético*.

Paradoxalmente, no entanto, a rejeição do provável - pois a probabilidade contém brechas que podem resultar no falso - parece concordar com o cético acadêmico (o dogmático negativo), que coloca em dúvida até as evidências mais ordinárias. Ora, se todo ou quase todo conhecimento é provável, portanto duvidoso, explica-se o esboço da dúvida hiperbólica, acadêmica. Mas o critério de certeza não permite que mesmo o critério acadêmico do *probabile* seja aceito como parâmetro do juízo na busca do conhecimento da verdade. O corolário desta rejeição do provável é o exercício do assentimento, visto que o provável é duvidoso, pois não é certo e evidente. O critério para o conhecimento da verdade, nas *Règles Pour La Direction De L'Esprit*, portanto, apresenta uma versão da dúvida hiperbólica, pois rejeita até mesmo o probabilismo de Carnéades, ou seja, rejeita a mitigação do ceticismo, recurso encontrado por Carnéades para validar a vida cética.

O conhecimento implica perfeição, ou seja, a exclusão de todo e qualquer traço duvidoso. A menção ao cético que duvida de muitas coisas refere-se à versão dogmática negativa dos acadêmicos, pois estes duvidariam até mesmo dos novos critérios estabelecidos pelo ceticismo cartesiano, a certeza e a evidência, na busca de perfeição epistêmica.<sup>35</sup>

Assim, sob este critério, o escopo do conhecimento se reduz. A higiene

35 Na Regra II, o alvo são os doutos (*doctes*), que se identificam aos céticos acadêmicos do contexto parisiense da primeira metade do século XVII, ou seja, aqueles que não distinguem o verdadeiro do falso e admitem por certo o duvidoso (DESCARTES, 1953, Règle II, p. 39). A definição do douto alude ao cético acadêmico pela querela sobre as ideias verdadeiras, versão moderna da querela entre estoicos e acadêmicos sobre as representações catalépticas.

epistêmica realiza-se através da exclusão do probabilismo, pois este corrobora a dúvida. Superar a dúvida pela certeza e perfeição do conhecimento implica a redução mesma do escopo epistêmico. Neste caminho, o fideísmo favorece-se, pois a fé permanece intacta, ou seja, a análise epistêmica não explica a fé, e o objeto da fé, o Deus católico, permanece incógnito. As verdades de fé não são prováveis ou verossímeis, mas são ainda mais certas e evidentes. A Revelação, instância suprema advinda de Deus, configura-se como o conhecimento mais certo e mais evidente, visto que alguns homens são dotados de luz natural. O falibilismo não atinge a luz natural, mas esta capacidade epistêmica é acionada somente pela fé, que instaura a Graça.

Por conseguinte, o falibilismo da razão justifica a recursividade do método. Esta recursividade advém da tradição cética, do pirronismo (*peritrope*) e do ceticismo acadêmico (indistinção entre representação cataléptica e acataléptica).<sup>36</sup> Ao constatar o falibilismo natural, o escopo das ciências se reduz quase ao mínimo. O conhecimento não deve imiscuir-se em searas que desconhece ou que são difíceis. Antes mesmo que se instaure a *diaphonia*, é preciso examinar a razão em suas capacidades, reivindicações e escopo.<sup>37</sup> Sobre os *adèlon* (o conteúdo obscuro do conhecimento natural, que é incerto) não haverá jamais *isosthenia* (equipolência), pois sobre o que se desconhece não há plausibilidade

36 A recursividade é o método necessário à análise das representações. Luculo assim descreve o método acadêmico: “Como vistes na conversa de ontem acerca das sensações, eles procedem assim com tudo: dividem cada tópico em partes cada vez mais pequenas, com o propósito de mostrar que em todas as impressões verdadeiras estão misturadas outras falsas, que em nada se distinguem das verdadeiras: dadas estas circunstâncias, nunca será possível obter-se a compreensão de coisa alguma” (CICERO, 2012, Acad.I, XIII.42, p. 125). Ao substituir-se o termo “representação” por “ideia”, explica-se a epistemologia cartesiana a partir do método analítico acadêmico. No entanto, há ainda probabilidade de que a epistemologia moderna, que começa com Descartes, seja uma mistura entre ceticismo e estoicismo (sobretudo de Epiteto).

37 “L’importance décernée à cette tache critique (dans le sens propre du mot critique, car elle permet de tracer les limites où la connaissance humaine est possible et fructueuse) est parfaitement compatible soit avec le thème sceptique, du même coup qu’elle s’achemine vers le dépassement du scepticisme” (PAGANINI, 2008, p. 273).

de opiniões. Sem se deixar convencer facilmente, desde o assentimento exercitado, o cético permanece constante, mantendo autonomia do juízo contra a diversidade de opiniões. Assim, o saber sobre a extensão do conhecimento é um requisito para a busca da verdade, configurando a moderação epistêmica necessária à sabedoria.

## ACADEMIC SCEPTICISM IN DESCARTES' *RÈGLES POUR LA DIRECTION DE L'ESPRIT* (I, II, III, VIII AND XII)

**ABSTRACT:** It seems that some tools from academic scepticism are included on the epistemic precepts in the *Règles pour la direction de l'esprit* (Amsterdam, 1701). At the second Rule, for example, Carneades' probabilism can be found as one of the most leading tracks of academic scepticism in the early modern philosophy. There are another topics from this tradition that were used by Descartes on the formulation of his own modern scepticism, such as the definition of science as wisdom (first Rule). In this way, academic scepticism is, paradoxically, one of the allies of the search for Truth (as the fourth Rule shows us). The scope of this paper, hence, is to comprehend how academic scepticism appears on the *Règles'* epistemic project, through topics like the search for wisdom, the doubt's alleviation, the exercise of assentiment by refusing probabilism and the truth of fideism. The academic method's scope includes these topics, defined by epistemic analysis or recursiveness.

**KEYWORD :** Knowledge; Probability; Assentiment; Wisdom; Doubt.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHARRON, P. (1981). *De la Sagesse*. Paris: Fayard.
- CICERO, M. T. (2012). Luculo (Academica priora) e Da Antiga à Nova Academia (Academica posteriora). In: *Textos Filosóficos*. Tradução de J.A Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 93-245.
- CURLEY, E. M. (1978). *Descartes against the skeptics*. Cambridge: Harvard University Press.
- DESCARTES, R. (1953). *Œuvres et Lettres*. Paris: Librairie Gallimard.
- GILSON (1913). *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: F. Alcan.
- MONTAIGNE, M. (2004). *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris: Presses Universitaires de France.



- PAGANINI, G. (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris: J. Vrin.
- POPKIN, R. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- RODIS-LEWIS, G. (1995). *Descartes: uma Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- SCHMITT, C. B. (1972). *Cicero Scepticus: a study of the influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SEXTUS EMPIRICUS. (1949). *Against Professors*. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- WILLIAMS, B. (1983). Descartes's Use of Skepticism. In: Burnyeat (ed). *The Skeptical Tradition*. Los Angeles: University of California Press, pp. 337-353.